ESTRATTO dal *Bollettino di Filologia Classica*
Anno XXIV. - Fasc. 2-3-4 - Agosto-Settembre-Ottobre 1917.




**Il δαιμόνιον di Socrate**. — Come già nei tempi antichi, così anche più tardi il δαιμόνιον di Socrate ha sempre suscitato il più vivo interesse ed è rimasto fino ai giorni nostri oggetto di studio. Ma, per quanto sia stato scritto attorno ad esso e per quanto ne sia stata agevolata la comprensione per merito di Schleiermacher e dei suoi successori, non si può dire che si sia finora riusciti a trovare una spiegazione soddisfacente di questo fenomeno, che fu una delle cause della tragica fine del grande pensatore.

Le fonti, alle quali dobbiamo attingere nella nostra ricerca, sono, come si sa, gli scritti di Platone e di Senofonte. Ma qui ci troviamo subito di fronte ad una questione molto discussa e cioè: quale dei due autori sia rispetto alla dottrina socratica il più attendibile. Poichè i rapporti di Platone e di Senofonte si contraddicono riguardo alle manifestazioni del δαιμόνιον di Socrate in un modo assai pronunciato, è chiaro che dalla decisione alla quale arriviamo rispetto a questo divario, debba infine dipendere la soluzione del problema.

È noto che nel diciottesimo secolo si fece strada il parere del leibniziano Brucker, secondo il quale gli scritti di Senofonte sarebbero per lo studio del socratismo i più veritieri, parere che ha avuto fino ad oggi i suoi fautori. Di quest'opinione è in linea generale anche Hegel (1). In principio del secolo passato però, Schleiermacher (2) ed altri insistettero che per la valutazione della dottrina socratica dovesse tenersi maggior conto delle opere di Platone. Di fronte a queste due correnti lo Zeller (3) seguì un indirizzo, che possiamo chiamare intermediario. Senza entrare in particolari, si può dire che, sebbene gli atti attorno a questo divario non siano ancora chiusi, diventa sempre più salda la convinzione, che senza uno studio profondo di Platone una comprensione del socratismo non è possibile (4). Ma con ciò il nostro quesito non è ancora risolto.

Secondo Platone il δαιμόνιον agisce in modo esclusivamente inibitorio, esso non è mai incitativo. Secondo Senofonte, però, funziona nei due modi. Si è, è vero, creduto che la contraddizione tra le due versioni fosse soltanto apparente, perchè, se il δαιμόνιον non inibiva Socrate nel suo fare, ciò equivaleva, si è detto, ad un'affermazione nel senso

(1) G. W. F. Hegel, *Vorl. ü. d. Gesch. d. Philos.* II, 2ª ed., p. 69, 1842.
(2) F. Schleiermacher, *Abhdl. d. K. Akad. zu Berlin*, 1818, p. 50 seg.
(3) E. Zeller, *Die Philosophie d. Griechen* II, 1, 4ª ed., p. 91 seg., p. 131 seg. 1889.
(4) Cfr. G. Zuccante, *Socrate*, parte prima, 1909.

di un ordine positivo. In verità, però, mi sembra, che la diversità venga con una tale interpretazione soltanto celata, ma non eliminata, perchè in realtà le differenze tra i rapporti dei due autori sono dovute a processi psichici in sè diversi. Certo, se qualcuno mi dice, ad es.: non andare via! questo equivale praticamente al comando positivo: resta! Ma con ciò la cosa non è finita. Se io non distolgo qualcheduno, che devo guidare, da una azione, che egli è in procinto di compiere, do, è vero, con ciò il mio consentimento al suo proposito, ma la sua azione scaturì da motivi sorti nella sua coscienza e prosegue secondo leggi psichiche. E se, in un altro caso, lo freno con un semplice: no! senza però dargli altri ordini positivi, io non permetto che egli eseguisca quello che stava per fare, ma con ciò non gli indico ancora quanto deve in sua vece intraprendere. Il suo agire dipende di nuovo unicamente da lui e si sviluppa ancora da motivi che sorgono in lui stesso. Ma se gli dico: fa così! allora lo sottopongo in senso positivo ad una volontà non sua e lo faccio compiere un'azione, i cui motivi sorsero nella mia coscienza e non nella sua. Egli diventa lo strumento del volere di un'altra persona, e, se consideriamo il fatto dal lato etico, la responsabilità per le conseguenze di una tale azione cade in questo caso interamente su di me e per nulla su di lui. Non occorrono altri esempi: in fondo la diversità dei due rapporti si riduce presso a poco al caso citato. Secondo Senofonte, Socrate riceve anche ordini positivi dalla divinità, egli compie quindi azioni, che non furono da lui decise, secondo Platone mai. Ogni sua azione procede, secondo Platone, in seguito a motivi, che appartengono alla sua propria coscienza, ed è sempre la sua volontà che lo fa agire anche dopo che egli ha abbandonato, per l'intervento del δαιμόνιον, una decisione presa.

Come si vede, la differenza non si lascia eliminare. Per quanto si cerchi di celarla, essa riappare sempre. Mi sembra quindi più savio di riconoscerla. Ma ciò facendo ammettiamo anche che una delle due versioni non può essere esatta e che si deve decidere, quale delle due si abbia da riconoscere come vera.

Delle opere che portano il nome di Senofonte, l'*Apologia* viene oggi quasi da tutti riconosciuta apocrifa. Per ciò non ne teniamo conto. Degli altri suoi scritti sono per noi importanti i *Memorabili* ed il *Convito*. Faccio qui osservare che, dopo un esame della rispettiva letteratura e specialmente in base agli studi dello Schenkl (1), sono arrivato alla conclusione che per il nostro problema soltanto i passi *Mem.* I, 1, 2 segg., *Mem.* I, 4, 15 segg. e *Conv.* 8, 5 sono con tutta sicurezza da considerarsi come autentici. Per tale ragione lasciamo da parte in questa breve nota i passi: *Mem.* IV, 3, 12, IV, 8, 1 e IV, 8, 5.

Dalle opere che vanno sotto il nome di Platone e che trattano del δαιμόνιον escludiamo il *Teagete*, perchè oggi generalmente ritenuto apo-

(1) K. Schenkl, *Xenophont. Studien. Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien*, 1875, 1876.

crifo. L'autenticità dell'*Alcibiade* I è fortemente messa in dubbio, lo accettiamo con riserva. Non posso decidermi di respingere l'*Eutifrone*, malgrado le obiezioni di Ueberweg (1). Degli altri scritti platonici hanno per noi valore l'*Apologia*, l'*Eutidemo*, il *Teeteto*, il *Fedro* e la *Repubblica*.

Senza entrare qui nei particolari della questione, quale sia l'ordine cronologico delle opere di Platone, dobbiamo intenderci sull'epoca in cui fu scritta l'*Apologia*, perchè questo lavoro ci dà la più esatta informazione intorno al δαιμόνιον di Socrate. La maggior parte degli studiosi — e ciò è per noi importante — fa salire l'origine di quest'opera ad un'epoca non molto distante dalla condanna o dalla morte del filosofo. Persino autori che sono del parere che Platone l'abbia scritta a Megara, ammettono con ciò che questo importante documento appartiene al suo primo periodo di attività scientifica. Allo stesso risultato giunse Lutoslawski per mezzo del suo metodo stilometrico. Quantunque si debba riconoscere l'unilateralità di questo metodo e per quanto sarebbe arrischiato di fondarci unicamente su di esso, ci costringono nondimeno ragioni psicologiche di non negargli ogni valore.

Alla questione esposta si connette quest'altra, cioè, se nell'*Apologia* di Platone si tratti di una fedele riproduzione di quanto Socrate realmente disse davanti al tribunale di Atene, o se si tratti soltanto di una riproduzione più o meno fedele del contenuto dei suoi discorsi. La prima opinione è quella di Schleiermacher (2), della seconda è Steinhart (3), che vede nell'Apologia un'opera d'arte, in cui lo spirito socratico e quello di Platone si trovano armonicamente fusi insieme. Ambedue le opinioni hanno avuto i loro fautori. Considerazioni psicologiche mi hanno condotto nelle due questioni accennate a convinzioni che risultano da quanto segue.



Come si vuol spiegare l'influenza che quest'opera ha sempre esercitata sui più grandi spiriti della razza umana, o come si potrebbe comprendere la elevazione morale che ognuno deve provare in sè, quando vi si abbandona senza pregiudizio, se non si ammette che essa suscita nel lettore la convinzione di sentire la parola viva di Socrate stesso? Quale valore potrebbe avere questo scritto, se si volesse considerarlo unicamente come una creazione d'arte, come una descrizione dell'ideale platonico? In questo caso dovremmo bensì inchinarci davanti all'autore quale artista, ma in fondo avremmo così un Socrate come Platone avrebbe desiderato che egli fosse, ma non come realmente era. Non stava in Socrate piuttosto la verità incorporata davanti ad Atene decadente, davanti alla stessa Atene che egli aveva conosciuta nello splendore del periodo di Pericle? Non era quest'uomo un ideale morale di una tale grandezza che ogni tentativo di idealizzarlo maggiormente doveva necessariamente rimpicciolirlo?

(1) F. Ueberweg, *Unters. ü. d. Echtheit u. Zeitfolge platon. Schriften*, p. 201, 250, 1861.

(2) F. Schleiermacher, *Platons Werke*, I, 2, 3ª ed. p. 128, 1855.

(3) H. Müller e K. Steinhart, *Platons sämmtl. Werke*, II, p. 236, 1851.

Per quali ragioni poi l'*Apologia* non fu scritta in forma di dialogo? Nessuna introduzione, nessuna descrizione dello scenario, nessun nesso tra i singoli discorsi, nessun accenno a circostanze secondarie interrompono l'azione in questo meraviglioso documento. Non dovremo convenire che soltanto forti motivi psicologici indussero l'autore ad esporre così lo sviluppo del processo? Non si dimentichi neppure quanto diversamente Socrate parla della morte nell'*Apologia* e nel *Fedone*, la qual opera, senza alcun dubbio, fu scritta molto più tardi. Nell'*Apologia* è in verita Socrate stesso che parla, mentre nel *Fedone* è Platone che mette, entro la cornice della realtà storica, la propria convinzione in bocca al suo amato maestro.

Vi sono poi altri fatti psicologici da rilevare. Ricordiamo che Platone ascoltava un maestro, che aveva seguito con tutto l'ardore del suo entusiasmo giovanile per lunghi anni, e dal quale emanava un fascino che faceva dimenticare a lui come ad altri giovani greci la figura di Sileno che nascondeva il vero essere del grande innovatore. Ricordiamo che Platone era penetrato nello spirito della dottrina socratica come nessun altro e che egli solo è stato capace di salvarla interamente per la filosofia occidentale. Gli erano quindi familiari tutti i particolari esteriori che sono caratteristici per ogni personalità umana e senza i quali non possiamo neppure rappresentarcela. Conosceva esattamente il timbro e la cadenza della sua voce, il suo vocabolario, il suo periodare, i suoi movimenti mimici e pantomimici, in breve tutti i numerosi fattori che, secondo la legge della fusione psichica, cooperano a far sorgere in noi l'immagine di una persona a noi nota e che, tutti quanti, esercitano la loro influenza durante la riproduzione di un suo discorso. È inoltre cosa saputa che ogni riproduzione di un discorso riesce tanto più fedele, quanto più l'attenzione rimaneva tesa, quanto maggiore era l'interesse che l'oratore suscitava in chi l'ascoltava. Si può immaginare un'attenzione più concentrata che nel caso presente?

Figuriamoci lo stato d'animo del giovane Platone, che pende dalle labbra del suo maestro e che appercepisce attivamente ogni parola da lui pronunciata; ridestiamo nella nostra immaginazione l'uragano di emozioni che lo travolge, le fluttuazioni della sua anima tra la speranza ed il timore, tra l'ammirazione della grandezza sovrumana che si palesa e lo schianto per la certezza della perdita irrimediabile, e si dovrà convenire che l'organismo umano forse non sopporterebbe tali stati d'animo una seconda volta. Sappiamo che emozioni come queste non passano facilmente, ma che tornano sempre in nuove ondate. Sappiamo inoltre che nessun moto d'animo rimane senza espressione e che le singole persone a questo riguardo si comportano diversamente. Anche l'anima dell'artista ha le sue reazioni ed ogni artista le ha a seconda dell'arte, alla quale dedicò la sua vita. Ora, anche Platone era artista e come tale non potevano rimaner mute le sue emozioni. Ma egli era anche scienziato, uno scolaro, anzi lo scolaro per eccellenza, di quell'uomo che durante una lunga vita non aveva cer-

cato altro che la verità. Gli era impossibile di rinchiudere in sè ciò che aveva vissuto quel giorno. Così, appena può, prende lo stile per dare uno sfogo all'emozione che lo soffoca. E se il suo stato non diede luogo a fenomeni precisamente allucinatori, nondimeno tutto ciò che aveva visto e sentito, torna a vivere in lui, come per il poeta vivono ed agiscono le persone create dalla sua fantasia.

Così, io penso, nacque l'*Apologia* platonica. Essa non è un rapporto stenografico, perchè è certo che anche questa riproduzione doveva subire quei cambiamenti che, secondo i risultati della trattazione sperimentale, hanno luogo in tutti i processi riproduttivi. Perciò non ogni parola ebbe il suo posto originario, un pensiero avrà avuto un'espressione un po' più breve, un altro una forma un po' più lunga, ecc., ma quanto al resto il documento è, come per il contenuto, così pure per la forma tanto fedele, quanto, data la mente di un Platone, era umanamente possibile. Con ciò ho esposto il mio punto di vista rispetto alle due questioni sovraccennate. Ne risulta che dobbiamo fondarci nella nostra ricerca su quanto viene riferito in quest'opera intorno al δαιμόνιον di Socrate. Aggiungo che gli accenni contenuti negli altri scritti di Platone non contraddicono in alcun modo i dati precisi dell'Apologia.

Per quanto concerne le opere di Senofonte che ci interessano, bisogna ricordare che esse furono scritte parecchi anni dopo la morte di Socrate, e che in esse non veniamo mai informati intorno al fenomeno da Socrate stesso. Desideroso di dimostrare l'innocenza del grande filosofo, come pure la ingiustizia dell'accusa e della condanna, Senofonte mette, convinto, beninteso, di scrivere la verità, il δαιμόνιον di Socrate in relazione colla fede popolare nelle divinazioni. Ciò non può sorprendere, quando si pensa all'abuso che il popolo di quell'epoca, già invaso dallo scetticismo, fece dei divinatori, e quando si tiene presente che Senofonte non era filosofo, ma uomo politico. Per questa ragione non deve recar meraviglia, se Senofonte non aveva compreso ciò che era nuovo ed essenziale nella concezione socratica del fenomeno.

In *Mem.* I, 1, 2 è detto che la divinita (τὸ δαιμόνιον) dava segni a Socrate ed in I, 4 viene aggiunto che egli comunicava tali messaggi a quelli che lo circondavano e che aveva loro predetto ciò che dovevano fare e ciò che non dovevano fare, come pure che quelli che seguivano questi consigli ne ebbero vantaggi, mentre gli altri che non li seguivano, dovevano poi pentirsene.

*Mem.* I, 4 contiene il noto colloquio con Aristodemo. In 4, 14 Socrate domanda ad Aristodemo, che cosa gli dei dovessero fare per convincerlo che si curavano anche di lui. A ciò Aristodemo, alludendo al δαιμόνιον, risponde, un po' ironicamente, che dovevano mandargli dei consiglieri per fargli sapere quello che doveva fare e non fare, come Socrate pretendeva che fosse il caso suo.

In *Conv.* 8, 5 Socrate non aveva affatto parlato del suo δαιμόνιον e non ne parla neppure in seguito. Antistene, però, gli fa il rimprovero, come se egli se ne servisse per trarsi d'impiccio.

È evidente che, se non avessimo le rispettive opere platoniche, il δαιμόνιον di Socrate sarebbe rimasto per sempre un fenomeno inesplicabile. D'altra parte però le comunicazioni di Senofonte sono di grande valore, in quanto che fanno vedere il modo in cui in Atene si giudicava questo fenomeno, ivi assai conosciuto.

Dall'*Apologia* di Platone apprendiamo che Socrate disse nel suo primo discorso (Apol. 31 c-d), che egli non si era occupato di affari politici, perchè succedeva qualche cosa di divino e di demonico (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) in lui, che dai tempi della sua fanciullezza (ἐκ παιδὸς) vi era stata in lui una certa voce (φωνή τις) la quale, ogni volta che gli sopravveniva, l'aveva trattenuto da qualche cosa, ma che non l'aveva mai spinto a qualsiasi azione. Nel terzo discorso (40 a-c) Socrate spiega, come la solita divinazione (ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ) l'avesse nel passato sovente fermato, trattandosi anche di cose molto piccole (πάνυ ἐπὶ σμικροῖς), ma che il segno di Dio (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) non gli era sopravvenuto durante tutto il giorno e neppure durante tutto il suo parlare, mentre durante altri discorsi l'aveva spesso frenato. Dice ancora che la morte non poteva essere un male per lui, perchè nel caso contrario il solito segno (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) l'avrebbe certamente trattenuto nel parlare. Alla fine di questo discorso (41 d) ripete che il morire doveva ora essere per lui la miglior cosa, perchè altrimenti il segno (το σημεῖον) l'avrebbe avvertito.

Gli altri scritti di Platone, dei quali dobbiamo tener conto, non possono naturalmente più avere il valore storico, che abbiamo attribuito all'Apologia, ma siccome i rispettivi passi, come fu già detto, non sono menomamente in contraddizione con quelli dell'*Apologia*, essi hanno certamente un fondamento storico. In ogni modo illustrano, come Platone vuole che il δαιμόνιον di Socrate venga inteso.

Nell'*Alcibiade* I (103 a) l'autore si serve del fenomeno per iniziare il dialogo. Socrate dice ad Alcibiade di non meravigliarsi, se da tanti anni non gli avesse più parlato, perchè un ostacolo di natura non umana, ma demonica (οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλά τι δαιμόνιον ἐναντίωμα) gliene aveva impedito.

Nell'*Eutifrone* (3 b) questo domanda a Socrate, su che cosa Meleto abbia fondato la sua accusa. Socrate dice che Meleto gli rimprovera di introdurre nuovi dei e di non credere negli antichi. E Eutifrone gli risponde di aver capito ora, che è perchè Socrate parla sempre del suo δαιμόνιον.

Nel *Teeteto* (150 c-151 a) Socrate parla della sua maieutica e dice che molti discepoli l'avevano abbandonato, perchè, non comprendendo la sua arte, lo tenevano in poco conto. Egli aggiunge che, se tali giovinotti tornavano da lui, il δαιμόνιον (τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον) gli impediva di accoglierne alcuni, mentre ad altri non era contrario e che questi facevano di nuovo progressi.

Nell'*Eutidemo* (272 e), un dialogo, in cui Platone fa vedere tutto il vuoto ed il pericolo dell'arte sofistica, Critone prega Socrate di

parlargli di due sofisti. Socrate consente e dice che il giorno innanzi era stato seduto nel liceo ed in procinto di andarsene, quando gli era sopravvenuto il solito segno demonico (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον). Perciò era rimasto seduto e tosto quei due, cioè Eutidemo e Dionisodoro erano entrati.

Nel *Fedro* (242 a-d) Platone ha già oltrepassato di molto il socratismo puro e semplice, come risulta dalla spiegazione che dà dell'anima e delle idee. Dopo una meravigliosa descrizione del paesaggio vediamo come Socrate e Fedro si coricano sulla sponda dell'Ilisso nell'ombra di un albero. Socrate tiene il discorso sul bel ragazzo che aveva avuto molti amanti. Fedro vorrebbe che continuasse su questo tema, ma Socrate gli risponde che, in procinto di attraversare il fiume, gli era sopravvenuto il solito segno demonico (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον), gli era parso di sentire una certa voce (καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι), che lo impediva di andare via prima di essersi purificato da un peccato commesso contro la divinità. Dice ancora che egli deve essere veramente un divinatore, ma soltanto per ciò che riguarda lui stesso, e continuando rileva che la sua divinazione rassomiglia all'arte di quelli che leggono e scrivono male, perchè anche questi possono servirsene soltanto per i propri bisogni. Con ciò egli passa man mano agli splendidi discorsi che tutti conoscono. — Platone si serve in quest'opera con arte fine del δαιμόνιον in modo simile a quello in cui se n'è servito nell'Alcibiade e nell'Eutidemo. Egli introduce il fenomeno per rendere possibili i discorsi che seguono.

Nella *Repubblica* (VI, 496 c) Socrate dice che il segno demonico (τὸ δαιμόνιον σημεῖον) non era stato concesso a nessuno prima di lui o quasi a nessuno.

Se analizziamo più da vicino il problema, vediamo che esso racchiude in sè tre problemi che dobbiamo risolvere l'uno dopo l'altro. S'impone prima di tutto il quesito, come mai Socrate abbia potuto chiamare il fenomeno in questione τὸ δαιμόνιον. A questo si connette l'altro, cioè di sapere che cosa Socrate stesso abbia realmente inteso per questo termine. In terzo luogo dobbiamo cercare, come la psicologia empirica moderna possa spiegare questo fatto. Il primo quesito e, fino ad un certo punto, anche il secondo fanno parte della psicologia dei popoli, mentre il terzo appartiene esclusivamente alla psicologia individuale.

1. *Il significato del δαιμόνιον di Socrate dal punto di vista della psicologia dei popoli.* — Il concetto del demone è sorto da primitive vedute attorno all'anima. Esso ha avuto poi un lungo sviluppo, durante il quale, sotto l'influenza di rappresentazioni magiche, subisce molte trasformazioni e acquista varie forme. All'epoca in cui appare l'eroe, questi due concetti si fondano man mano in una rappresentazione totale, nella quale il concetto del demone perde il suo carattere impersonale, mentre l'eroe acquista delle qualità sovrumane. Così nasce il panteismo. Importante è però in tutto questo sviluppo, che la rappre-

sentazione del demone non si perde dopo la formazione degli dei pagani e che certe qualità di questi ultimi vengono attribuite anche ai demoni. Per ciò accade che la coscienza popolare non distingue sempre nettamente tra dei e demoni. Nella Grecia il concetto del demone, sotto l'influenza della poesia e della filosofia, subisce poi un'altra modificazione, in quanto i demoni vengono considerati come esseri che stanno tra gli dei e gli uomini. Si confronti a questo proposito la descrizione dell'origine dell'Eros nel *Convito* di Platone (202 d), come pure il primo discorso di Socrate nell'*Apologia* platonica (27 c).

Dal punto di vista della psicologia dei popoli si può dire che col δαιμόνιον di Socrate il concetto del demone torni nell'anima umana, nella quale, per motivi psicologici e per processi di oggettivazione, è nato, vi ritorna filosoficamente trasformato ed eticamente purificato (1). È caratteristico per tutto questo sviluppo che Socrate nel *Convito* di Senofonte chiama l'anima umana un santuario dell'Eros (VIII, 1).

2. *Come intende Socrate il suo δαιμόνιον?* — Prendo le mosse da un punto del primo discorso dell'*Apologia* di Platone e precisamente dal punto, ove Socrate invita Meleto a spiegare esattamente, se egli nella sua accusa intenda di dire che Socrate non creda negli dei dello Stato, o se egli voglia addirittura accusarlo di ateismo. Quando Meleto annuisce a quest'ultima interpretazione, l'accusato cerca di far vedere l'assurdità dell'asserzione, dimostrando dapprima che, chi crede in qualche cosa di demonico, deve necessariamente riconoscere l'esistenza di demoni. E quando Meleto deve nuovamente ammettere che i demoni sono figli di dei, la partita è da Socrate quasi vinta. Come si può credere all'esistenza di figli degli dei, egli conclude, senza credere con ciò anche a quella degli dei stessi? Difatti, i giudici che lo ritenevano colpevole, erano in piccola maggioranza.

Se prendiamo questo passo insieme con quanto Socrate dice ancora del suo δαιμόνιον e del suo concetto della divinità, abbiamo in mano la chiave per la sua concezione del fenomeno. Faccio qui ancora notare che intendo il termine τὸ δαιμόνιον nelle opere di Platone, secondo l'osservazione dello Schleiermacher (2), nel senso di un aggettivo. Dico questo per respingere l'opinione che Socrate abbia creduto in uno speciale spirito custode.

Socrate sceglie il termine τὸ δαιμόνιον in conformità alla fede popolare. Come i demoni, secondo questa, stanno tra dei e uomini e vengono detti persino dei, perchè da dei generati, così anche il demonico in lui è generato dalla divinità. Per questo lo chiama anche τὸ θεῖον, il divino. Il nesso psicologico mi sembra qui evidente. Abbiamo qualcosa di simile nella designazione del suo metodo, il quale egli credeva pure impostogli dalla divinità (Teeteto 150, c). Come a base di tutte

(1) Cfr. W. Wundt, *Völkerpsychologie* II, 2, p. 368. 1906; *Elemente der Völkerpsychol.*, p. 348. 1912.

(2) Op. cit., p. 300. — Cfr. pure B. E. Macnaghten, *The Classical Review*, XXVIII, 6, p. 185. 1914.

le azioni di Socrate sta il bisogno etico della certezza (1), così egli è assolutamente certo che in casi, in cui la propria ragione lo lascia in asso, una volontà divina lo trattiene in ogni circostanza, piccola o grande, della vita, quando è in pericolo di non agire giustamente, cioè di non compiere la sua missione. In questa certezza, che forma una parte della sua fede religiosa, sta la giustificazione etica della ironia, colla quale egli lancia l'accusa indietro sull'avversario. Ma oltre ad essere qualche cosa di divino, il demonico in Socrate è poi anche qualche cosa di umano, perchè si produce nell'anima umana e diventa sua proprietà, cioè un oracolo interiore. Per ciò il demonico stava veramente, come il demone della mitologia, in mezzo tra il divino e l'umano. Si aggiunga che Socrate era in fondo persuaso che prima di lui questo dono non era stato posseduto da nessun altro mortale. Ecco ciò che vi ha di nuovo nella concezione socratica della divinazione, di fronte a quella della fede popolare. Come dalla *Repubblica* di Platone, questo fatto risulta anche dalle superbe parole, colle quali Socrate si esprime sul suo valore davanti ai suoi giudici (Apol. 31 a - 38 c). Tali parole può pronunciare un ammalato di mente, che si deve compatire, ma quando escono dalla bocca di un Socrate, sono l'espressione di una profonda convinzione religiosa, che deve scuotere chiunque miri a fini etici. Importante è per la fede di Socrate che egli non cerca di scolparsi in quanto al non credere negli dei dello Stato, ma solo in quanto al sospetto di avere delle convinzioni ateistiche (Apol. 35 d).

Per quanto concerne la teologia socratica, che al pari della sua etica doveva rimanere di carattere pratico, anzichè sistematico (2), è importante ricordare che Socrate trovò nella sua nazione il politeismo ellenico, come Cristo trovò nella sua il monoteismo giudaico. Socrate era, come ogni essere umano, un figlio del suo tempo. Educato in quella religione egli si riteneva, come Cristo, esteriormente legato alle prescrizioni religiose in vigore. Come prendeva sul serio la massima di Delfo: *conosci te stesso*, così rispettava l'altra di ubbidire alle leggi. L'ultima parola del filosofo morente era la raccomandazione di non dimenticare il sacrificio dovuto ad Esculapio (*Fedone*, 118), e poco prima aveva domandato all'uomo, che gli portava il calice fatale, se era permesso di farne una libazione. In questo modo Socrate non raggiunse l'altezza della dottrina del Nazareno, ma si avvicina ad essa, perchè sulla larga base della religione popolare si eleva, quale sintesi della sua conoscenza, la fede in un Dio unico, al quale si deve ubbidire più che non agli uomini (*Apol.* 29 d) e di cui egli si credeva un apostolo (*Apol.* 31 a). Socrate è tolerante verso la fede della moltitudine, ma il *suo* Dio è l'intelletto che governa l'universo e per il quale non trova neppure un nome, un Dio onnisciente ed onnipresente, che

(1) A. Labriola, *Socrate*, Nuova edizione a cura di B. Croce, p. 5, 35, 76, 80 seg., 85 seg., 88 seg., 150 seg., 176, 274 seg. 1909.

(2) Cfr. A. Labriola, op. cit., p. 151, 155, 179 segg., 250 segg., 271 segg.

si cura del bene di tutti gli uomini (Senof., *Mem.* I, 4). Tutte le sue pratiche religiose sono in fondo rivolte a quest'unico Dio senza nome, che si rivela agli uomini in molti modi. Con una espressione di fede in questo Dio onnisciente, si chiude l'*Apologia* platonica (1). Tenendosi presente questo concetto della divinità, si comprende la sua incrollabile fede nel δαιμόνιον come in una rivelazione della medesima.

Il fatto che il plurale οἱ θεοί si trova in Platone come in Senofonte accanto al singolare ὁ θεός potrebbe destare il sospetto che Socrate accanto all'intelletto universale abbia ammesso ancora delle altre forme divine. Ma ciò è escluso. Egli sceglie il plurale in modo simile come, per es., nella Genesi il plurale Elohim sta per il singolare della divinità. Non è qui il luogo di entrare in altri particolari. Ricordo soltanto che troviamo precedenti in Senofane e che anche Anassagora aveva già riconosciuto un unico principio immateriale che tutto ordina secondo fini. Che Socrate abbia conosciuta l'opera di Anassagora, apprendiamo direttamente da Platone (*Fedone*, 97).

Non ho bisogno di rilevare che, con quanto fu esposto, sono senz'altro respinte le opinioni di Lélut e di altri, che considerano Socrate come un ammalato di mente, come pure il parere di Du Prel, che mette il δαιμόνιον di Socrate in relazione colle proprie teorie mistiche (2).

3. *Il δαιμόνιον di Socrate dal punto di vista della psicologia empirica moderna.* — Se teniamo conto di tutti i fatti che Platone ci presenta, è evidente che nel δαιμόνιον di Socrate si tratti di un processo che appartiene al campo delle inibizioni psichiche. Naturalmente non può trattarsi qui di una inibizione nel senso della dottrina intellettualistica di Herbart. Ciò che nel nostro caso è inibitorio, non appartiene affatto al contenuto oggettivabile della coscienza umana, ma si trova piuttosto dalla parte puramente soggettiva di essa, cioè da quella dei sentimenti. Da questo punto di vista dobbiamo cercare di risolvere il problema. L'inibizione procede da un sentimento totale, che si forma in base ad un numero più o meno grande di intensivi sentimenti parziali, legati ad elementi rappresentativi che rimangono al limite della coscienza e che non giungono all'appercezione. Con questo è inteso, che non può trattarsi nel caso di Socrate, come è stato ripetutamente affermato, di processi allucinatori (3). Nel fatto che l'inibizione parte da un sentimento, al quale non corrisponde un contenuto oggettivo, sta la ragione, perchè Socrate non può fare alcuna indicazione precisa

(1) Cfr. pure G. Zuccante, op. cit., parte IV, cap. XIII.

(2) F. Lélut, *Du démon de Socrate* 2ª ed. 1856. — C. Du Prel, *Die Mystik d. alt. Griechen*, p. 121 seg. 1888. È caratteristico che Du Prel faccia uso del *Teagete*, benchè riconosca che questo non sia un'opera di Platone.

(3) Che Platone colla frase nel *Fedro* "καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι„ non vuol alludere ad una allucinazione, dimostra con molta chiarezza anche lo Zuccante (op. cit., p. 372). Si aggiunga che, se il δαιμόνιον di Socrate avesse tale origine, questo si rileverebbe in tutti i rispettivi racconti platonici, ciò che non è assolutamente il caso.

intorno al fenomeno, ma deve in casi, in cui non lo chiama semplicemente il demonico o il divino, contentarsi di termini metaforici. Parla, ad es., di una voce, come oggi si usa il termine " voce della coscienza ". Questo sentimento, sorto dapprima per via associativa, viene poi attivamente appercepito e, riferito alla divinità, acquista il carattere di un motivo imperativo che, coll'intensità di una forza morale, lo costringe ad abbandonare un'intenzione presa. Dal fatto che l'inibizione viene da Socrate creduta un segno divino, si comprende che in lui non possono mai nascere dei dubbi, come accadrebbe con altre persone. Non vi è mai in un tal caso una lotta tra motivi in lui, mai alcun conflitto tra doveri. Appena egli s'accorge dell'inibizione, è assolutamente sicuro di aver avuto trasmesso un divino " No ". Così la riflessione e la fede nel suo δαιμόνιον diventano i principi fondamentali, che lo guidano nella sua intera attività filosofica ed etica.

In ultima analisi si tratta qui di un fatto psichico che si verifica in ogni coscienza normale più o meno frequentemente, benchè molte persone non lo osservino o non si lascino da esso frenare. Di James Stuart Mill ci viene riferito che egli osservò il fenomeno in se stesso molto intensamente (1). A me molte persone hanno detto di aver notato in sè tali inibizioni sentimentali. Siccome Socrate ci informa che egli aveva osservato il fenomeno spesso in sè dai tempi della sua fanciullezza, non è escluso che vi sia stata in lui per lo sviluppo di esso una certa disposizione. Ma d'altra parte si deve ricordare che egli per tempo si abituò a fare molto sul serio l'esame di se stesso e che il fenomeno era una parte integrale della sua fede religiosa. Dal momento che egli era certo che il sentimento inibitorio era una rivelazione divina, questa convinzione doveva dominare tutta l'anima sua. Dato questo continuo autoesame in connessione collo sviluppo della sua convinzione teologica, si comprende, come dovesse entrare in giuoco un principio che governa ogni vita psichica, cioè quello dell'esercizio. L'ininterrotto esercizio doveva renderlo capace di riconoscere l'inibizione di ogni grado appena sorta e di afferrarla coll'attenzione. Si aggiunga che la coscienziosità colla quale cercò continuamente di compiere la sua missione, e colla quale mirava sempre ai medesimi fini, doveva renderlo straordinariamente sensibile e facilitare la formazione di tali sentimenti. Così si spiega il frequente ripetersi del fenomeno in tutte le sue azioni. Io credo che, con quanto fu esposto, siano trovati i punti principali che debbono guidarci nella spiegazione psicologica del δαιμόνιον di Socrate. Tornerò sull'argomento in un lavoro più esteso, ed in questo sarà tenuto conto delle opinioni di altri autori più di quanto mi è stato possibile di fare in questa breve comunicazione.

Federico Kiesow.



(1) G. Zuccante, op. cit., p. 378.